

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 8 (1930)

Buchbesprechung: Literarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Literarische Besprechungen.

Ethik.

Nivard M. S. J. : Ethica. Paris (Beauchesne). 1928. XXIV-491 SS.

Diese neue Ethik ist aus der Praxis der Schule heraus entstanden. Um der eigenen Arbeit des Lehrers wie des Schülers Spielraum zu lassen, beschränkt sich der Verfasser auf das Wesentliche. Reiche Literaturangaben bieten Fingerzeige zum eingehenderen Studium. Zahlreich sind auch die Hinweise auf die Schriften des hl. Thomas, dessen Lehre zu folgen sich der Autor besonders angelegen sein läßt. Die lateinische Sprache wechselt mit der französischen ab, vielleicht ein wenig zu oft; und das wäre einer jener Mängel, die die Herausgeber dieses nach dem Tode seines Verfassers erschienenen Buches mit dessen langer Krankheit und vorzeitigem Ableben zu entschuldigen bitten. Die Anordnung des Stoffes ist die traditionelle, die der Verf. gegen Angriffe verteidigt. Ein Hauptwert der Schrift scheint uns in dem Eingehen auf aktuelle und aktuellste Fragen zu liegen, auch auf solche, die sich sonst selten behandelt finden: Soziale Frage, Frauen- und Schulfrage, Geltung und Grenzen der sozialen Stände, Völkerbund usw. Bei Beantwortung all dieser Fragen läßt sich der Autor einzig vom Verlangen leiten, der Wahrheit zu dienen. In der Frage vom Ursprung der Staatsgewalt grenzt Verf. die alte scholastische Lehre vom pactum implicitum scharf gegen die Lehre Rousseau's ab, glaubt aber dennoch von ihr abweichen zu müssen zugunsten der neueren, nach der eine Persönlichkeit durch die Umstände zum Herrscher bestimmt sein und unmittelbar von Gott die Gewalt erhalten kann, ohne auch nur stillschweigende Einwilligung des Volkes. Noch in einer anderen Frage scheint N. der Lehre neuerer Scholastiker vor der alten thomistischen den Vorzug zu geben: Wenn er die Frage nach dem Kriterium der Sittlichkeit von der nach der Quelle des verpflichtenden Charakters des sittlich Guten scheidet und jenes in der menschlichen Natur, diese in der lex aeterna sieht, nimmt er offenbar an, daß das sittlich Gute schon vor Gottes Willensakt formaliter, nicht bloß fundamentaliter existiert. Alles in allem wird das Werk ein nützlicher Leitfaden sein für den Lehrer, ein zuverlässiger Wegweiser für den, der sich im Widerstreit der Meinungen an christlichen Grundsätzen orientieren möchte.

St. Joseph b. Coesfeld i. W.

P. Leo von Rudloff O. S. B.

Wagner F. : Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik. Münster. Beitr. zur Theologie, hrsg. von F. Diekamp und R. Stapper, H. 14. Münster, Aschendorff. 1928. VI-188 SS.

Wie der Verfasser im Vorwort bemerkt, ist sein Werk über die antike Ethik « nur als Einleitung zu einer Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes in der christlichen Zeit gedacht ». Bei der Beurteilung der Lehre Platos und Aristoteles' ist der Verfasser, wie er sagt, direkt auf ihre Schriften zurückgegangen, während er sich im übrigen hauptsächlich auf Zellers « Philosophie der Griechen » stützt. Es konnte ihm insoweit genügen, als seine Arbeit nicht eine « rein historische Untersuchung mit dem Ziel neuer Resultate » sein sollte, « sondern nur ein Versuch, zur Lösung des Problems vom Wesen der Sittlichkeit etwas beizutragen, indem sie die antiken Lösungsversuche vom christlichen Standpunkt aus beleuchtet und deren Darstellung mit kritischen und prinzipiellen Erörterungen durchzieht ».

In der Einleitung stellt sich Prof. Wagner in Gegensatz zu anderen Autoren, welche die Frage nach dem Wesen der Sittlichkeit beantworten « durch Aufstellung eines letzten Zieles bzw. höchsten Gutes für das Streben des Menschen . . . oder durch Statuierung einer allgemeinsten Norm des Handelns, die das Kriterium des Guten und Bösen abgibt, so daß die Übereinstimmung der Handlungen mit ihr den Begriff des Sittlich-Guten ausmacht. Aber die Sittlichkeit der Menschen besteht nicht bloß im Streben nach einem als unbedingt gut betrachteten Ziele und auch nicht bloß in der Angemessenheit der Handlungen an eine bestimmte Norm, sie liegt weder allein im Wollen noch im Handeln, sondern in beiden und zugleich in Eigenschaften von bleibender Dauer, die zu einem guten Wollen und Handeln führen. . . . Die Frage nach dem Wesen der Sittlichkeit wird demnach durch Aufstellung einer allgemeinen Sittennorm nicht allein beantwortet ». Dieser nur scheinbare Gegensatz läßt sich durch eine ganz einfache Unterscheidung wegschaffen. Es ist etwas anderes, ob ich nach dem Wesen der Sittlichkeit frage (quid sit formaliter quoad essentiam), oder ob ich frage, was alles zum Stande eines sittlich vollkommenen Menschen gehört. Die erste Frage kann sehr wohl beantwortet werden durch Aufstellung einer allgemeinen Sittennorm allein, die zweite nicht.

Was weiter die Interpretation der Lehre Aristoteles' betrifft, können wir Prof. Wagner's Ausführungen nicht in allem folgen. Wenn er sagt (S. 57) : « Die Glückseligkeit, wie Aristoteles sie versteht, ist daher durchaus diesseitig gedacht, sie ist ihm ein Gut, das im gegenwärtigen Leben zu erreichen und zu verwirklichen ist » —, so geben wir ihm recht, soweit es heißen soll, daß Aristoteles nur über die diesseitige Glückseligkeit handelt, ohne aber eine jenseitige auszuschließen. Denn deutlich spricht Aristoteles die Unsterblichkeit der Geistesseele aus (de anima, II 1, 413 a 4 ; II 2, 413 b 24). Der Verfasser schreibt aber (S. 63), Aristoteles habe die Unsterblichkeit der Seele weder bejaht noch verneint und bemerkt nur in einer Fußnote : « Nur die Vernunft des Menschen ist nach Aristoteles unsterblich. » . . . Also bejaht Aristoteles die Unsterblichkeit.

Auf S. 70 bemerkt der Verfasser : « Hätte unser Philosoph den Begriff Gottes als des allmächtigen Schöpfers gehabt, so hätte er nicht das denkende Betrachten, sondern das Schaffen und Wirken, die Weltregierung als die Haupttätigkeit Gottes anerkannt und hätte ihr nicht nur Denken, sondern auch Wollen beigelegt. » Demgegenüber halten wir daran fest, daß

Aristoteles den Begriff Gottes als des allmächtigen Schöpfers gehabt hat, wenn er ihn auch nicht ausdrücklich ausgesprochen hat. Außer den Stellen, wo er Gott als die erste Ursache, als das erste Prinzip alles Seienden hinstellt (Metaph. 3, 4 ; 6, 1 ; 10, 2), spricht für unsere Auffassung seine Lehre über den Ursprung der Geistesseele, die nicht durch Zeugung entsteht, sondern « von außen » dazu kommt (*θύραθεν*). In gleichem Sinne gegen die Ansicht Prof. Wagner's (S. 67) ist es auszulegen, wenn Aristoteles den Verstand « göttlich » nennt, was im Zusammenhang mit der vorausgehenden Bemerkung den göttlichen Ursprung durch Erschaffung bedeutet und nicht « als hyperbolischer Ausdruck » zu nehmen ist. (Vgl. Gredt, *Elementa philosophiae*, Herder 1926, ad 831.)

Im besonderen sind wir gegen die Auslegung, die Prof. Wagner der aristotelischen Klugheit (*φρόνησις*) gibt. Er kommt bei seiner Untersuchung zu dem Schluß (S. 81-97), die einzige Norm des sittlichen Handelns sei nach Aristoteles « die praktische Klugheit, die da berechnet, ob und wie jede einzelne Handlung zur bleibenden irdischen Glückseligkeit führen könne — ein Sittlichkeitsbegriff, der nur dadurch erträglich wird, daß Aristoteles von der Glückseligkeit einen sehr hohen und edlen Begriff hat. Wie himmelweit aber eine solche Berechnung absteht von dem, was wir Gewissen nennen, und von dem Gedanken an eine ewige Ordnung der Dinge, die, weil von Gott begründet, als göttliche Stimme in der Tiefe der Seele zu uns spricht und Beobachtung fordert, das liegt auf der Hand ». — Was wir Gewissen nennen, findet bei Aristoteles seine Parallele nicht in seinem Begriff von der Klugheit, sondern in den Prinzipien, in denen das praktische Urteil, zu dem die Klugheit als Tugend geneigt macht, wurzelt. Was wir Gewissen nennen, i. e. das theoretische Urteil über das, was sein soll, über die Handlung, die gesetzt werden soll oder die hätte gesetzt werden sollen, das findet sich bei Aristoteles in dem theoretischen Urteil, das dem praktischen Urteil der Klugheit vorausgeht und seinerseits selbst wieder hervorgeht aus der angeborenen Hinneigung zum *justum naturale*. (Ethic. Nic. 5, 10 ; 11, 34 b, 18.) (Vgl. Otto Schilling, *Moraltheologie*, Freiburg i. Br. 1922, S. 80.)

Auf S. 93 bemerkt der Autor : « Daß Aristoteles unter *φρόνησις* keineswegs sittliche Einsicht versteht, zeigt sich auch in der Bemerkung, daß der höchste Rang unter den Wissenschaften der Weisheit zukomme und daß es eine Ungereimtheit sei, ihn der Politik oder der *φρόνησις* zuzuschreiben. . . . » Wir stimmen zu, daß unter *φρόνησις* nicht das Gewissen zu verstehen ist, aber die Begründung des Autors ist unrichtig. Diese Bemerkung zeigt, daß der Autor seiner Interpretation die aristotelische Lehre vom Verhältnis zwischen Verstand und Wille, auf der die aristotelische Tugendlehre fußt, nicht zugrunde legt. Die richtige Interpretation dieser Lehre, ohne die eine richtige Auslegung der Tugendlehre Aristoteles nicht möglich ist, ist zu finden beim hl. Thomas (*Summa theol.* I-II q. 66, a. 3).

Prof. Wagner meint (S. 93) : « So könnten denn auch junge Leute nicht die *φρόνησις* besitzen, da eben diese es mit Einzeldingen, die man nur durch Erfahrung kennen lernt, zu tun habe. Dagegen liegt es auf der Hand, daß junge Leute sehr wohl ein zartes Gewissen haben und genau

wissen können, was im einzelnen gut und böse ist. Es ist somit klar, daß Aristoteles unter *φρόνησις* nicht moralische Erkenntnis und sittliches Bewußtsein versteht, sondern nur praktische Klugheit. » Dazu ist zu bemerken: Es ist richtig, daß Aristoteles unter *φρόνησις* nicht das versteht, was wir Gewissen nennen, aber daraus zu schließen, daß bei ihm der Begriff des Gewissens überhaupt nicht zu finden sei, geht nicht an.

Was dann weiter die Darlegung der Lehre Epiktets betrifft, möchten wir bemerken, daß die Untersuchungen Bonhöffers (Die Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttgart 1894), die vom Autor benützt wurden, nicht als abschließend betrachtet werden können. Es ist noch nicht endgültig ausgemacht, daß Epiktet vom Einfluß des Christentums vollständig frei geblieben ist. Jedenfalls ist es nicht sehr geraten, eine derart kontroverse Gestalt wie Epiktet als Vertreter der antiken Ethik der christlichen Ethik gegenüberzustellen.

Rom (S. Anselmo).

P. Hieronymus Gaßner O. S. B.

Winter E. K. : Die Sozialmetaphysik der Scholastik. Leipzig und Wien, Franz Deuticke. 1929. VIII-176 SS.

Im vorliegenden Buche unternimmt der Verfasser im Interesse einer reinen, wissenschaftlichen Soziologie einen Vorstoß gegen die Scholastik. Er sieht in dem scholastischen Unterbau, den die christlichen Soziologen ihrer Wissenschaft gegeben haben, den Grund eines zweifachen Mangels, der nur durch Überwindung « aller Residua scholastischen Denkens » (S. 6) zu beheben ist.

Der erste ist eine Vermengung der theologischen und soziologischen Methode. Denn auch die scholastische *Philosophie* verfolge als *ancilla theologiae* im wesentlichen « pastorale », theologische Zwecke, die es mit sich bringen, daß in ihr die Probleme nicht ausgetragen, sondern auf eine mittlere Linie geschoben werden, d. h. nur soweit gelöst werden, als es das Interesse des Glaubens und der christlichen Moral erfordert. Dann aber, und damit lehnt der Verf. die Scholastik überhaupt *grundsätzlich*, und nicht bloß für die Soziologie ab, habe diese « für den Bereich der weltlichen Kultur und Wissenschaft . . . *durchaus keine Berechtigung*, weil sie den Lebensnerv wissenschaftlichen Verfahrens, den ewigen Stachel, der Wissenschaft vorantreibt, unterbindet, verkehrt und in eine bloße Beweisführung für vorhergegebene religiöse Dogmen verwandelt » (S. 49). Der Verf., der für den kirchlichen Bereich die scholastische Methode noch gelten lassen will, hofft, daß auch einmal « aus den tiefen und ehrwürdigen Brunnen kirchlichen Lebens selbst, die auch für Kirche und Religion letzter Linie einmal notwendige Überwindung der Scholastik, vor allem in der aristotelischen Gestalt kommen werde » (S. 7).

Der Verf. zeigt nun im ersten Kapitel (S. 11-49) « Die Erkenntnismetaphysik », die beiden angeführten Mängel auf, und sucht in den beiden anderen « Die Naturrechtsmetaphysik » (S. 50-101), und « Die Sozialmetaphysik » (S. 102-176), zu zeigen, wie sich dieselben in der scholastischen Naturrechts- und Soziallehre geltend machen.

Der Standpunkt des Verf. ist im wesentlichen der *Kritizismus*. Er bekennt sich zu Kant's «kopernikanischer Wendung» (S. 4) und sieht eine Zukunftsaufgabe einer dem hl. Thomas kongenialen Theologie darin, diese mit dem Kantianismus in Harmonie zu setzen. Wir rechten darüber mit dem Verf. nicht, sondern beschränken uns auf den Nachweis, daß die Polemik des Verf. gegen die Scholastik den *Thomismus* nicht trifft, den er selbst als die «klassische Philosophie des Katholizismus, die Scholastik par excellence» (S. 1) bezeichnet.

Die Kritik des Verf. an der Scholastik setzt bereits bei der *Erkenntnis-metaphysik* ein. Die Scholastik bzw. der Thomismus soll lehren, daß der intellectus agens die Wesenheit der Dinge unmittelbar enthülle, der intellectus possibilis sie nur aufzunehmen habe, und sie als species intelligibilis nun besitze. Aus ihr könne dann der Intellekt weitere Bestimmungen ableiten. Damit entfalle die Notwendigkeit und Anregung zu genauer und selbständiger Beobachtung und Forschung. Man sei der Gefahr preisgegeben, falsche Auffassungen und Begriffe für den Ausdruck der wahren Wesenheiten der Dinge zu halten und hartnäckig dabei zu verharren, als der wirklichen, ein für allemal errungenen Erkenntnis. Damit ist für den Verf. ein Beweis dafür erbracht, daß die Scholastik «den Lebensnerv wissenschaftlichen Verfahrens, den ewigen Stachel, der Wissenschaft vorantreibt», unterbinde.

Dieser dem Werke *Frohschammers*, «Die Philosophie des Thomas von Aquino» (Brockhaus 1889, vgl. S. 66) entnommene Einwand ist aber eine Verkennung des Sinnes der thomistischen Erkenntnislehre. Das im intellectus possibilis aufgenommene Erkenntnisbild ist keineswegs ein *distinktes* einer Wesenheit, also keine *Enthüllung* derselben. Wenn gesagt wird, der intellectus agens lasse die Wesenheit eines Dinges hervortreten, so bedeutet dies nur, daß der Inhalt der Sinneswahrnehmung in abstrakter, *in diesem Sinne* also wesenhafter Weise im intellektuellen Bilde dargestellt wird, und zwar im geraden Verhältnis zur Genauigkeit und Vollständigkeit der Sinneswahrnehmung selbst. Weil aber unsere Sinne nur die äußeren Eigenschaften der Dinge wahrnehmen, ist auch dieses anfängliche Erkenntnisbild ein unvollkommenes, *konfuses* der Wesenheit. Die Durchdringung des Wesens der Dinge geschieht dann durch die unter dem Lichte der Vernunftprinzipien, unter steter Berücksichtigung einer proportional sorgfältigen Sinnesbeobachtung, *fortschreitenden Vernunftakte* des Urteilens und Schließens in *sukzessiver* Weise. Es ist also ein weiter Weg, deduktiver und induktiver Art, den der Menscheng Geist vom anfänglichen, unvollkommenen Begriff, bis zu einer relativ vollständigen Erfassung der Wesenheit *selbst eines sinnfälligen* Dinges zurückzulegen hat. «Compositione opus non esset», sagt der hl. Thomas, «si hoc ipso, quod de aliqua re apprehendatur, quid est, haberetur quid ei inesset vel non inesset» (C. G. I, 58), und an einer anderen Stelle: «Cum sensus, unde nostra cognitio incipit, circa exteriora accidentia versetur, quae sunt secundum se sensibilia, ut color et odor et huiusmodi, intellectus *vix* per huiusmodi exteriora potest ad interiorem notitiam pervenire, *etiam illarum rerum*, quarum accidentia sensu perfecte apprehendit» (C. G. IV, 1). Weil aber die obersten Vernunft-

prinzipien *das ganze Sein* umspannen, vermag unsere Vernunft an der Hand der Sinnendinge auch zu einer gewissen, analogen Erkenntnis rein geistiger Dinge und Gottes selbst aufzusteigen. So ist der Forschung ein unermeßliches Feld eröffnet. Freilich gibt es nach scholastischer Auffassung ein für allemal errungene Erkenntnisse.

Mit dem Gesagten ist auch ein anderer Einwand, den der Verf. wieder mit *Frohschammer* gegen die Scholastik erhebt, sachlich erledigt. Die Spannung zwischen Begriff und Idee komme ihr nicht zum Bewußtsein. Der Thomismus bleibe erkenntnismetaphysisch befangen im «logischen Schattenreich der Universalien» (S. 38). «Die Universalia post rem (in intellectu) sind die universalia ante rem (im göttlichen Geiste) gewonnen durch Vermittlung der realen Nachbilder der letzteren in den Dingen, also durch die universalia in re», lehre der Thomismus. (Frohschammer, S. 30, zit. vom Verf. S. 38.) Dies ist aber nicht richtig. Die Idee im göttlichen Geiste im eigentlichen Sinne ist nach dem hl. Thomas *nicht ein Allgemeinbegriff*, sondern umfaßt die *realen Einzeldinge in ihrer ganzen Seinsfülle*, mit allen Akzidenzien, welche aus der Natur des Dinges fließen: «Cum idea, proprie loquendo, sit forma rei operabilis in quantum huiusmodi, ... subiecti cum omnibus accidentibus eius erit una idea» (De Ver. q. 3 a. 7); «Composito toti respondet una idea, quae est factiva totius et quantum ad formam et quantum ad materiam» (a. 5, loc. cit.). Daß unsere Begriffe universal sind, hat seinen Grund darin, daß der menschliche Intellekt dieselben aus den *Sinnendingen* schöpft, dieselben aber nur durch ihre *Form*, nicht aber durch die Materie auf den Geist einzuwirken imstande sind. Da aber nach dem hl. Thomas in der Materie der Grund der *Individuation* der sinnfälligen Dinge liegt, vermag der Intellekt die letzten individuellen Differenzen des Einzeldinges nicht mehr zu erfassen. Trotzdem ist nach dem hl. Thomas das *Einzelne* das wahrhaft Wirkliche und Wertvolle, das immer vollkommener zu erfassen, das Ziel unseres Erkenntnistriebes ist. Darum begnügt dieser sich nicht mit einer allgemeinen Definition, mit einem bloßen Begriff, z. B. animal rationale, sondern sucht durch Erforschung der Fähigkeiten, Tätigkeiten, Beziehungen des Menschen sich immer mehr der im göttlichen Geiste vorhandenen *Idee* desselben, «asymptotisch» zu nähern. Die soeben berührte Lehre vom Individuationsprinzip hat der Verf., hier von *Przywara* S. J. irreführt, ebenfalls gänzlich mißverstanden, wenn er mit diesem Autor meint, daß nach ihr «aller Eigenwert, ein so selbständiger Bereich ihm angewiesen werden mag, bedauerliche, aber unvermeidliche Unvollkommenheit ist» (S. 15). Der Eigenwert, d. h. die Ungeteiltheit und Unmittelbarkeit des Seins, die zum Begriff des Individuums gehört, gründet nach thomistischer Lehre *nicht* in der Materie, sondern in der Form. Gerade die *Freiheit von der Materie vervollkommnet* diese innere Geschlossenheit, indem sie zur Einheit die *Einzigkeit*, d. i. den Ausschluß anderer Wesen derselben Art hinzufügt. Die materia prima quantitate signata ist das materiale und potentiale, exigitive Prinzip jener *Unvollkommenheit* der individuellen Einheit, vermöge welcher ein Individuum nicht die vollkommene Realisierung einer Wesensidee darstellt, also mehrere Individuen *derselben Art* möglich sind. (Vgl.

« Divus Thomas », 1929, 3. Heft, S. 358 ff., und Glossner, « Die Lehre des hl. Thomas und seiner Schule vom Prinzip der Individuation » , Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, I, 44.)

Dies sind sachlich die hauptsächlichsten Gründe, auf die hin der Verf. der Scholastik für den Bereich der weltlichen Kultur und Wissenschaft die Berechtigung abspricht und ihr bloß vorderhand den Charakter einer rein innerkirchlichen Seminarwissenschaft zubilligt. Sie fußen auf einem *Mißverständnis* dieser und treffen den hl. Thomas nicht.

Daß die scholastische Philosophie aber *wesentlich pastorale Ziele verfolge*, was eine Vermengung theologischer und soziologischer Methode auf dem Gebiete der Gesellschaftslehre zur Folge habe, ist ebenfalls eine grundlose Behauptung. Der Verf. beruft sich dafür auf Kardinal Ehrle S. J., welcher (Stimmen der Zeit, Erg. H. 1918) sagt, « daß die Kirche keine Sendung hat, Philosophie zu lehren » (a. a. O. S. 29), und sich demgemäß mit philosophischen Sätzen nur insoweit beschäftigt, als es die Reinerhaltung und der Schutz der ihrer Obhut anvertrauten Glaubenslehren erheischt » (ibid.). Daraus schließt der Verf. (S. 30), daß « *Philosophie als Wissenschaft* und die von der Kirche betriebene und überwachte *Philosophie als Behelf und Werkzeug* der Theologie (*philosophia ancilla theologiae*) . . . zwei durchaus wesensverschiedene Disziplinen sind, die mit verschiedenen Methoden arbeiten, und im Hinblick darauf auch zu verschiedenen Resultaten kommen können ». Das ist aber doch ein einfacher Trugschluß vom *finis operantis* zum *finis operis*, und die Unterscheidung zwischen Philosophie als *Wissenschaft* und Scholastik solange eine leere Phrase, als der Verf. nicht wenigstens an *einer einzigen* philosophischen Beweisführung des hl. Thomas einwandfrei gezeigt hat, daß er sich von einem anderen Gesichtspunkt leiten ließ, als von dem durch den Gegenstand selbst gegebenen.

Die beiden folgenden, die Naturrechtsmetaphysik und die Gesellschafts-metaphysik behandelnden Kapitel sollen, *falls wir den Verf. verstanden haben*, was seinen Lesern wahrlich nicht leicht gemacht wird, dartun, wie auf genannten beiden Gebieten die Verquickung theologischer und soziologischer Methoden, in der Scholastik (d. h. bei einer Reihe von neuscholastischen Autoren) zutage tritt, woraus sich dann die Unbrauchbarkeit derselben für reine Wissenschaft ergeben soll. Wir bleiben auch hier bei der uns auferlegten Beschränkung, zu zeigen, daß der Verf. den hl. Thomas falsch aufgefaßt hat.

Ein Mißverständnis des hl. Thomas liegt in der Auffassung des *primären* und *sekundären* Naturrechtes und ihres gegenseitigen Verhältnisses. Nach dem Verf., der hier *Kelsen* folgt, ist das primäre Naturrecht ein wesentlich *revolutionäres* (S. 52), eine « *Ideologie des Urdemokratismus und Urkommunismus* » (S. 72). Dieses primäre Naturrecht entsteht immer nur dann aus der Versenkung, wenn irgendwie den durch das sekundäre Naturrecht herrschenden Schichten moralistisch der Spiegel vorgerückt » (S. 80) werden soll. « Die Verwendung des primären Naturrechtes ist eine *pastorale* » (ibid.). Das *sekundäre* ist nach dem Verf. aber ein « modifiziertes » oder denaturiertes Naturrecht, dessen Funktion darin besteht, die positive Ordnung, das positive Recht zu *legalisieren* (S. 52). « In der losen

Aneinanderfügung » dieser beiden Naturrechte, in Verbindung mit der Paradiesestheologie, liegt nach dem Verf. das Geheimnis,* fast möchte man sagen des Taschenkunstspielerstückes der Scholastik « sich allen erdenklichen Systemen, die immer wieder auf diese drei Grundformen rückführbar sind, zu akkommodieren, niemals eindeutig sagen zu müssen, welchen der drei möglichen Standpunkte man selbst vertritt, immer auch anders zu können, — liegt die Kunst, niemals verlegen zu sein und in allen Lagen zu bestehen » (S. 72). Wieder ein « Beweis » dafür, daß die Scholastik keine prinzipiellen Lösungen der Probleme bietet und alles auf eine mittlere Linie, ihrem pastoralen Berufe entsprechend, zu schieben sucht.

In Wirklichkeit existiert diese Auffassung und Einteilung des Naturrechtes beim hl. Thomas nicht. Das Naturrecht im engen Sinne, also das primäre, ist jenes, das aus der menschlichen Natur, diese *absolut* betrachtet, sich ergibt und umfaßt den bei weitem größten Teil jener Sätze, die zum Naturrecht gezählt werden. Das *sekundäre* (nämlich das sogenannte *ius gentium*) enthält das, was zur Aufrechterhaltung des reinen Naturrechtes in der gegenwärtigen, *tatsächlichen* Ordnung notwendig erfordert ist. So kann z. B. ohne die Institution des Privateigentums ein friedliches Zusammenleben, ein geordneter Gebrauch der irdischen Güter, was beides Postulat des Naturrechtes ist, nicht erzielt werden (II-II q. 57 a. 3). Das reine Naturrecht ist nicht in einer *Versenkung* verschwunden, aus der es von Zeit zu Zeit hervorgeholt wird, so daß es vom « denaturierten », sekundären in der tatsächlichen Ordnung vertreten würde. Auch ist es kein revolutionäres. Man kann mit Tischleder der Ansicht sein, daß das Volk der ursprüngliche naturrechtliche Träger der Staatsgewalt ist; dabei bleibt doch bestehen, daß eine Übertragung dieser an bestimmte Personen ein Verhältnis schafft, das in seinen Zielen und in seinem Inhalt naturrechtlich festgelegt, und darum eine revolutionäre Änderung desselben unerlaubt ist. Ferner enthält das Naturrecht nichts positiv von Kommunismus. Endlich ist es eine bloße Behauptung, die Funktion desselben bestehe in der Legalisierung des positiven Rechtes.

Die Einteilung der Gerechtigkeit in partikuläre und legale ist nach dem Verf. lediglich eine *historisch* bedingte. Der hl. Thomas gründet diese Unterscheidung letzthin auf die Tatsache, daß der Mensch von *Natur aus* in die Gemeinschaft hineingestellt ist, somit auf etwas, das von zufälligen geschichtlichen Voraussetzungen doch unabhängig ist.

Wie im primären Naturrecht angeblich lediglich « die latente Ordnung eines vorkapitalistischen Urrechtes der Menschheit immer wieder an die verriegelten Pforten des positiven Rechtes » (das durch das sekundäre Naturrecht legalisiert wird) anklopft, so ist dem Verf. auch die *Epikie* nur ein « Einbruch der Menschenrechte in das Naturrecht » (S. 87). Tatsächlich findet sie im Rahmen der Gerechtigkeit, und damit auch des scholastisch aufgefaßten Naturrechtes genügend Raum und hat ihren Grund lediglich in dem *Unvermögen unseres Geistes*, die genannte, auf alle möglichen Fälle sich erstreckende Rechtsordnung, *adäquat* in Sätze zu fassen (II-II q. 120).

Das Gemeinwohl, als das die Staatsgewalt und das Staatsleben

beherrschende Prinzip, nennt der Verf. einen « durchaus leeren, nichtsagenden, nahezu qualligen Begriff », in dem der Formalismus der Scholastik seine letzten Triumphe feiere (S. 132). Ja, was ist denn nach dem Verfasser *anderes* Ziel einer Gemeinschaft als das Gemeinwohl? Dieses ist durchaus kein bloß formaler Begriff, sondern umfaßt alles, was die Gemeinschaft den einzelnen zu einem menschenwürdigen, sittlichen Dasein bieten kann, was aber von diesen durch bloße Privattätigkeit nicht erreicht werden kann. Eine taxative Aufzählung derartiger Güter, soweit die *Staatsgemeinschaft* in Betracht kommt, finden wir in dem Rundschreiben Leo's XIII « De conditione opificum » (15. Mai 1891).

Der Verf. versichert, daß der erste Ausgangspunkt für seine Studien zur Scholastik kein kritischer, sondern ein innerkatholischer und kulturpolitischer war (S. 176). Wir sind fest überzeugt, daß ein eingehendes Studium des hl. Thomas aus den Quellen selbst die Anlässe hinweggeräumt hätte, die ihn zum Kritizismus hindrängten. So aber hat er seine Beurteilung der Scholastik Männern wie Günther, Frohschammer, Eucken, Hessen, Kelsen entnommen, die ihn von vornherein in eine falsche Stellung zu der von der Kirche so hoch gewerteten thomistischen Philosophie gebracht haben. Und damit zugleich auch zu einer schiefen Auffassung der kirchlichen Lehrautorität, obschon er gläubiger Katholik ist und bleiben will. « Die Kirche hüte », sagt er (S. 173), « das Dogma, sie hüte die herrschende Deutung des Dogmas als ehrwürdiges Erbe, an dem nicht leichtfertig gerüttet werden darf, aber niemals präjudiziere sie durch Dogma und formallogische Axiomatik die wissenschaftliche Sacherkenntnis. » « Es ist die Tragik aller Auseinandersetzungen um *Modernismus* und *Integralismus* daß sie vergessen haben, wie notwendig es ist, religiöse und wissenschaftliche « Wahrheit » zu unterscheiden » (ibid.). Ist das nicht die von Pius X. (Enc. « Pascendi ») verurteilte Spaltung des Gläubigen und Gelehrten in ein und derselben Persönlichkeit? Ist das noch mit dem *Vaticanum* vereinbar, welches Sess. III (Denz. 1798) sagt: « Ecclesia ius etiam et officium *divinitus* habet falsi nominis scientiam proscribendi »?

Bei aller Anerkennung der guten Absichten des Verf. müssen wir sein Buch sowohl wegen seines Standpunktes als wegen der sachlich unrichtigen Beurteilung der Scholastik als ein verfehltes Unternehmen bezeichnen.

Graz.

P. Hyacinth Amschl O. P.

Tischleder P. : Die Staatslehre Leo XIII. M. Gladbach, Volksvereinsverlag. 1925. 538 SS.

Die vorliegende Schrift bringt eine möglichst erschöpfende Darlegung der Staatslehre Leos XIII. auf Grund aller seiner auf Staat und Politik sich beziehenden Kundgebungen. Dabei zeigt der Verfasser, wie es sich bei Leo, dem großen Restaurator der Lehre des hl. Thomas, versteht, immer die von Aristoteles über Thomas auf Leo einmündende Entwicklungslinie auf. (Vorw.) Die in den Text hineinverwobenen Äußerungen des Papstes finden sich im Original in den am Ende des Buches gegebenen

Anmerkungen, sodaß dieses zugleich den Dienst eines rasch und zuverlässig unterrichtenden Nachschlagewerkes leistet. Diesem Zwecke dient auch das sorgfältige Namen- und Sachverzeichnis.

Der Verf. behandelt, nachdem er die geistes- und zeitgeschichtlichen Voraussetzungen der Staatslehre Leos geschildert (S. 1-18), die Lehre vom *Naturrecht* (S. 18-42), vom *Ursprung* (S. 42-60), Wesen (S. 60-133), dem Zweck und der Aufgabe des Staates (S. 133-199), sodann von der Staatsgewalt (S. 199-242), der Staatsform (S. 243-262), von dem Verhältnis von Staat und Kirche (S. 262-342), dem Kirchenstaat und der weltlichen Unabhängigkeit des Papstes (S. 343-382) und endlich die Stellung Leos XIII. zum Völkerrecht (S. 388-429), sodaß wir im Werke des Verf. tatsächlich ein vollkommenes Compendium der Staatslehre vor uns haben.

Die weltliche Gewalt des Papstes betreffend, zeigt sich bei Leo eine Entwicklung der Lehre. Hatte er in seinem Hirtenbrief «Von der weltlichen Macht des Heiligen Stuhles», den er als Bischof von Perugia am 12. Februar 1860 herausgab, die Notwendigkeit der weltlichen Gewalt aus dem Begriff der geistlichen Höchstgewalt abgeleitet, so kommt er wenigstens in keiner einzigen Kundgebung, die er als Papst erließ, auf diese Begründung zurück. Was der Papst in diesen, und besonders in seinem Briefe an Kardinal Rampolla, vom 15. Juni 1887, indem er sich am nachdrücklichsten und ausführlichsten über den innigen Zusammenhang der weltlichen und geistigen Souveränität des Papstes ausspricht, aufzeigen will, ist erstens die gottgewollte, geistige Unabhängigkeit des Papstes und die Eigenart der Kirche als einer vollkommenen Gesellschaft, und zweitens die praktische Notwendigkeit auch der weltlichen Unabhängigkeit des Papstes als des in der jetzigen Ordnung der Dinge wirksamsten und besten Schutzmittels seiner unbedingt und wesenhaft geforderten geistlichen Unabhängigkeit. (S. 351.)

Interessant ist auch die Stellungnahme Leos zur Frage nach dem naturrechtlichen Träger der Staatsgewalt bzw. zur Volkssouveränität. *Schrörs* hat im «Neuen Reich» (2. Jahrg., Nr. 6, S. 89) und sonst die Auffassung vertreten, Leo XIII. habe die scholastische Lehre von dem Volksganzen als dem naturrechtlichen Träger der Staatsgewalt stillschweigend verworfen. Es handelt sich um folgende Stelle: «Quo sane delectu (nämlich durch die Wahl des Staatsoberhauptes) designatur princeps, non conferuntur iura principatus, neque mandatur imperium, sed statuitur a quo sit gerendum.» (Vergl. Herder, Ausg. II 207, Alloc. I.) Damit sei ausgesprochen, daß das Volk nur die Macht besitze, den *Träger* der Gewalt zu bezeichnen, während letztere **unmittelbar** von Gott stamme. Der Verf. weist nun mit Recht daraufhin, daß Leo XIII. mit seiner Argumentation, die von der scholastischen *wesentlich* verschiedene Rousseau'sche Lehre von der Volkssouveränität treffen will, wie es auch der angeführte Brief eines römischen Kurienkardinals an Professor Feret ausdrücklich feststellt: «Der Papst hat nicht die ganz und gar unschädlichen Lehren der katholischen Gelehrtenwelt, sondern die verderblichen Lehren der Neuerer ins Auge gefaßt, welche ... nachweisen wollen, daß der Ursprung der staatlichen Gewalt nicht in Gott, sondern in dem Willkür-

beschluß der Menschen zu suchen sei» (S. 217). Immerhin fügt sich die Argumentation des Papstes besser in die Ansicht jener ein, die, wie Zigliara, Cathrein und andere, von der scholastischen abweichen. Es ist jedoch klar, daß trotzdem von einer autoritativen Mißbilligung letzterer keine Rede sein kann.

Der Verf. hofft mit Recht, mit seinem Werke nicht nur den wissenschaftlichen Zielen der Fachgelehrten, sondern auch den praktischen Bedürfnissen der Politiker und nicht zuletzt den Wünschen weiterer Kreise der Gebildeten wie des Volkes einen Dienst erwiesen zu haben. (Vorw.)

Graz.

P. *Hyacinth Amschl* O. P.

Küenburg M. S. J. : Der Begriff der Pflicht in Kants vorkritischen Schriften. Aus Philosophie und Grenzwissenschaften, II. Band, 3. Heft. Innsbruck, Rauch. 1927. VII-40 SS.

Der Begriff der Pflicht ist in jedem System der Ethik zu berücksichtigen. Dabei ist es von Wert, neben der analytischen Betrachtung die Genesis der historischen Seite zu verfolgen. In Kants System ist nach dieser Seite hin des Materials genug vorhanden. Zu begrüßen ist es darum, daß Kant ihm in einer Spezialarbeit nachgeht.

Verfasser behandelt sein Thema in drei Abschnitten. Der erste enthält : 1. Kants Schilderung des Pflichtbewußtseins ; 2. die Begriffe Pflicht, Verbindlichkeit und deren Sprachgebrauch bei Kant. Der zweite Abschnitt stellt den geschichtlichen Teil in folgender Gliederung dar : 1. Sichtung des Materials. Chronologische Ordnung und Übersicht ; 2. Kant in den 1750er Jahren. Der Wolffsche Pflichtbegriff ; 3. Kants Pflichtbegriff in den 1760er Jahren. Der dritte Abschnitt enthält als systematischen Teil : 1. Kants Lehre von der Pflicht im Jahre 1762 ; 2. die angebliche Theorie der « Träume » über die Verbindlichkeit. Ein kurzes Personen- und Sachregister ist abschließend beigelegt.

Kants Arbeit stellt den ersten Teil eines größeren Werkes dar, das eine vollständige Untersuchung des Pflichtproblems in allen Schriften Kants zum Gegenstande haben sollte. An der Ausführung des ganzen Planes hinderte ihn vorläufig die Berufung an die Lehranstalt in Tokio. Kant ist mit den Quellen genügend vertraut. Ebenso mit der Literatur der neueren Kantforschung, wie z. B. Reicke und Werda. Eine gewisse Übereinstimmung der ältesten Ansicht Kants über die Verbindlichkeit mit Wolffschen Lehren glaubt Kant nicht abweisen zu sollen. Darum nimmt er Stellung zu Wolff und glaubt bei ihm nur eine hypothetische, keine absolute Verpflichtung des Sittengesetzes zu finden. Die Begründung für diese Behauptung scheint indes nicht einwandfrei durch seine Darlegungen (S. 10-19) erbracht zu werden. Doch werden die übrigen Aufstellungen Zustimmung finden können. Die Schrift verdient zweifellos sehr empfohlen zu werden.

Siegburg-Bonn.

Dr. *Hubert Kießler* S. V. D.

Handbuch der Philosophie. Herausgegeben von A. Baeumler und M. Schröter. München-Berlin, R. Oldenbourg.

1. **Howald E. : Ethik des Altertums.** (Abt. III, Beitrag B), 1926.
2. **Dempf A. : Ethik des Mittelalters.** (Abt. III, Beitrag C), 1927.
3. **Litt Th. : Ethik der Neuzeit.** 2 Teile (Abt. III, Beitrag D), 1926.

1. « Die Ethik », sagt *Howald* in seiner Einleitung, « ist die Auseinandersetzung des Menschen mit der in seinem Wesen begründeten, inneren Disharmonie oder, anders ausgedrückt, seine Versuche, die nie zu erreichende dauernde Glückseligkeit mit geistigen Mitteln zu erreichen oder eventuell ihre Unerreichbarkeit zu motivieren. » In unseren Tagen, in denen so viele Bücher geschrieben werden, bei denen man am Schlusse noch nicht weiß, was der Verfasser eigentlich will, muß man immer dankbar sein, wenn ein Autor gleich am Anfange sagt, was von ihm zur Erörterung gestellt wird. Wir haben also von *Howald* eine wissenschaftliche Darstellung der Entwicklung des Altertums zu erwarten, *soweit diese Ethik psychologisch fundiert ist.* Da aber « die *Konstanz der psychischen Eigenschaften* ein kaum zu bekämpfendes Axiom ist », kann es « eine Entwicklung im Sinne eines Vorwärtsschreitens » auf diesem Gebiete nicht geben. *Howald* versteht somit unter « Geschichte der Ethik » die Erfassung und Darstellung der immer wieder erneuten, einmaligen und individuellen Versuche, durch philosophisches Denken den Weg zum Glück ausfindig zu machen. Zwei verschiedene Wege stehen — nach *Howald* — der Ethik offen. Der direkte Weg stellt unmittelbar die seelischen Tatsachen dar mit dem Versuche, diese entweder im Sinne irgendeiner Einheit und Harmonie zu *deuten* oder diese Einheit und Harmonie durch Erziehung *herbeizuführen.* Der indirekte Weg führt außerhalb der psychischen Sphäre zu irgendeiner Harmonie (z. B. Gottheit, Makrokosmos, transzendenten Ideen), die an Stelle der Seele tritt und durch einen Glaubensakt das gleiche Ziel erreicht, auf das der direkte Weg hinführt. Der zweite Weg heißt *Symbolweg.* « Dieser zweite Weg ist unzweifelhaft gangbarer, namentlich für geistig noch weniger entwickelte Zeiten » (4). Diesen beiden Wegen im primitiven und kritischen Denken der Griechen nachzuspüren, ist die Aufgabe einer Ethik des Altertums von E. *Howald.*

« Was gemeinhin von einer Geschichte der Ethik erwartet wird, eine Darstellung der sich wandelnden Anschauungen über die Pflichten der Menschen untereinander und gegen ihre Gemeinschaft, ist in seiner Hauptsache ein Kapitel der Kulturgeschichte » (1). Die Sozialethik aber ist ein Stück Kultur. Dieses Stück fehlte in der Kultur der Griechen. « *Die Griechen . . . haben keine soziale Ethik gehabt* » (6). Deshalb glaubt *Howald* seine geschichtlichen Untersuchungen auf die Individualethik einschränken zu müssen, d. h. jene Ethik, die das Glück zum Ziel des Lebens erhebt. Von den beiden Wegen zum Glück ist der Symbolweg der leichtere zwar, aber weniger glückverheißende, weil er eine bloß *gedachte* Welt als eine *wirkliche* betrachtet. *Howald* richtet demnach in seiner Geschichte der Ethik des Altertums sein Hauptaugenmerk auf jene Entwicklungslinie innerhalb der griechischen Philosophie, die auf rein psychologischen Voraus-

setzungen aufbaut, an rein psychologische Tatsachen sich hält und mit rein psychologischen Mitteln das Glück zu gewinnen hofft.

Diese Auffassung der Ethik fordert notwendig die Kritik heraus. Es soll selbstverständlich jedem das Recht bleiben, das Thema, das er behandeln will, nach freiem Ermessen sich abzustecken. Wer aber über Ethik schreiben will, soll auch wirklich über Ethik schreiben, und nicht über Psychologie. In der Ethik aber handelt es sich um das, *was sein soll* und nicht über psychologische Tatsachen. Eine Ethik ohne Sollen ist ungefähr das, was eine Psychologie ohne Seele, was eine Religion ohne Gott, was Metaphysik ohne ein Seiendes ist.

Howald durfte natürlich das Buch schreiben, das er geschrieben hat, aber er durfte ihm nicht den Titel: Geschichte der *Ethik* des Altertums geben, er mußte sagen: « Geschichte » eines *psychologischen Einschlages* innerhalb der Ethik der Griechen oder: « Geschichte » von Nebensächlichkeiten in der griechischen Ethik, die bisher nicht genügend berücksichtigt wurden.

So aber meint es Howald nicht. Für ihn ist das Psychologische das Entscheidende in der Ethik. Das Sollen wird aus psychologischen Tatbeständen abgeleitet. Das Sollen, mit dem sich die griechischen Denker und Dichter lebhaft beschäftigten und die Begründung des Sollens, um die sich die Ernstesten unter ihnen ernstlich bemühten, verdeckt Howald mit dem nichtssagenden Ausdruck « Symbol », « Symbolismus ». Wie leer und nichtssagend dieses Wort im Munde Howald's ist, zeigt folgende Stelle: « Homosexualität hat im Altertum nicht das Aussehen, das sie in unseren Augen trägt, heute, wo sie verfolgt und geächtet ist. Sie konnte in ihrem psychischen Auftreten und in ihren Äußerungen die gleiche Souveränität entfalten wie die normale Sexualität; sie konnte, wie diese es zu allen Zeiten verstand, höchstes *Symbol* für alle Sehnsucht des menschlichen Herzens sein. Daneben war sie in gewissen Klassen obendrein Gesellschaftsstil und schon darum geschaffen als Gefäß für mancherlei gesellschaftliche und *geistige* Dinge » (35-36). — Man muß den Geist sehr verflüchtigt und das Symbol, das die Stelle des Geistes vertritt, allen Inhaltes beraubt haben, wenn man die Homosexualität Symbol und Gefäß geistiger Dinge zu nennen wagt.

Trotzdem ist die Schrift Howald's nicht wertlos. Die sprachliche Darstellung ist meisterhaft. Es findet sich in ihr eine große Zahl äußerst interessanter Kombinationen. Wer mit der Geschichte der Ethik des Altertums schon vertraut ist, wird aus der Schrift noch manches lernen können. Wer sie noch nicht kennt, wird durch Howald irreführt.

2. Nachdem ich die « Ethik des Mittelalters » von Dr. Alois *Dempf* gelesen hatte, war ich fast empört, nicht in erster Linie über die Entgleisungen des Verfassers in seinem Werke, sondern darüber vor allem, daß die herrliche christliche Ethik des Mittelalters in den Beiträgen zum « Handbuch der Philosophie », die teilweise sehr wertvoll sind, eine solche Darstellung finden mußte. Ein Geschichtsschreiber der Ethik des Mittelalters muß sich auf drei Voraussetzungen berufen können: 1. Er muß durch jahrzehntelange Studien sich in die Haupt-

werke der mittelalterlichen Ethik hineingelebt haben; 2. er muß in der Lage sein, die philosophische Ethik und die theologische Moral ebenso scharf voneinander zu unterscheiden, wie innig miteinander zu verbinden; 3. er muß dem scholastischen Gedanken einen entsprechenden Ausdruck zu geben wissen. Diese drei Voraussetzungen sind im vorliegenden Falle nicht gegeben. Der Verfasser hat angefangen zu geben, bevor er fertig war mit dem Empfangen. Wenn es bloß darauf ankäme, tapfer zu behaupten, dann wäre Dempf Meister. Echte Behauptungen entsprechen der Sache. Das Natürliche und Übernatürliche wird von ihm wirr durcheinandergeworfen. Er sucht die alten Gedanken in neue Formen zu kleiden. Die Absicht ist gut. Die Ausführung aber ist nicht gelungen. Nur allzu oft wird durch seine modernen Ausdrücke und Bewunderungen der Sinn der christlichen Gedanken bis zur Unkenntlichkeit verdeckt, so daß die mittelalterlichen sinnvollen Auffassungen in dieser modernen Verkleidung einen geradezu peinlichen Eindruck machen.

Ich will meine Kritik nicht auf Einzelheiten ausdehnen. Ich käme an kein Ende. Statt dessen gebe ich einige Zitate.

« Damit liegt nun eigentlich alles reale sittliche Wirken (nach *Augustinus*) bei Gott, selbst die Verdienste des freien Willens sind nur *munera Dei*, aber dennoch notwendig für das Heil. Da Gott *omnipotentissimus* ist, ist die Gnade unwiderstehlich. Die freie sittliche Wirkung des Menschen braucht nicht in den Heilsplan Gottes eingestellt (zu) werden. Sein Vorwissen von ihr fällt zusammen mit seinem Prädestinationswillen. So vielen ist das Heil gewiß, daß die Zahl der gefallenen Engel ergänzt wird, die übrigen sind für die Verdammnis prädestiniert. Mit diesem *numerus clausus* ist die Freiheit wirklich vernichtet. Die in der paulinischen Präsenz des freien Menschensynergismus liegende Möglichkeit zur Freiheit ist abgeschnitten und damit auch die richtige Beziehung zwischen Religion und Ethik zerstört. Die polemische Überspitzung der Gnade zu einer Alleinwirksamkeit Gottes vernichtet in der letzten Periode Augustins seine Gedanken über die *conversio*, es bleibt nur mehr ein pragmatischer Menschensynergismus übrig, wie bei Julian ein pragmatischer Gottessynergismus. *Deus facit, ut velimus bonum, Deus agit motum voluntatis, inclinatur voluntatem, praeparat voluntatem*. Wir müssen trotz der Ungewißheit der Erwählung so von Liebesgefühl erfüllt werden, daß wir alle gerettet werden wollen, *als ob* wir alle gerettet werden könnten (De corr. 15). Es ist also im wesentlichen die Verlegung der Schuld in den rein physischen Zusammenhang der Erbsünde, der schroffe Leib-Geistdualismus und der philosophische Augustinismus der Erkenntnis als direkter inspiratorischer Gotteswirkung, die zur schaurigen Verirrung der Prädestination zur Verdammnis führte und dies gerade bei dem Denker, der die Liebe zum Fundament der Philosophie gemacht hat (53-54). » Das sagt Dr. Dempf vom hl. Augustinus.

Vom *hl. Thomas* sagt er folgendes: « Das Meisterstück der thomistischen Entdeckung der praktischen Vernunft ohne direkte göttliche Illumination und weit über Aristoteles hinaus ist geglückt durch die Analyse der immanenten *lex naturalis* in ihren drei Schichten. — Die erste Schicht des Naturgesetzes ist die *ontologische Ordnung* des substantiellen Bereichs

selbst, indem die Entelechie, die natürliche immanente Sinnvollendung jedes in Dasein und Sosein gespaltenen Wesens nun auch als ein *natürliches Begehren* nach der *Selbsterhaltung* gesehen wird, das alles will, wodurch das Wesen und Leben bewahrt und seine Zerstörung verhindert wird. Die aristotelische ὁρεξις ist damit endgültig aus der ptolemäischen kosmischen Sphärenspekulation herabgeholt auf den festen Boden der konkreten Soseinsverwirklichung in jedem wesensgesetzlichen Dasein. *Der kritische Realismus* der Erkenntnis, fundiert in der naturgesetzlichen Strukturordnung der Ontologie und ergänzt durch die letzte Fundierung der Naturgesetzlichkeit in ihrem Träger, dem transzendent idealistischen Geiste des Schöpfergottes als des Gesetzgebers der Natur, wird nun auch auf das sittliche Gebiet insofern übertragen, als das *Naturgesetz des eigenen Seins zum sittlichen Gesetz* gemacht wird. Die sittliche Norm des absoluten Gesetzgebers wird nun nicht mehr nur personalistisch angeschaut oder gar nur in ein absolutes Symbol, in « Gott » in Anführungszeichen, projiziert und auch nicht mehr nur nach der augustinischen Illuminationstheorie als Reinheit und Idealität der Norm, als *verum et bonum in se* erlebt. Die Soseinsidealität wird als die immanente Vollendungsaufgabe und Seinsverwirklichung, als die *perfectio* und das *actu bonum* des ontologischen Bereichs natürlich erkannt. Die Zielstrebigkeit zu dieser Vollendung, diesem *finis naturae*, also der Zweckgedanke des Eigenwesens wird als die οἰκεία ἀρετή, der sittliche Sinn jedes Wesens als seine ontologische Gutheit in der universalen Weltordnung erkannt, der schon die unvernünftigen Wesen durch ihren Instinkt notwendig unterworfen sind. — Im zweiten *sinnlichen Bereich* wird nun ein altes, direkt von Isidor und indirekt aus dem römischen Recht stammendes Inventarstück der Naturrechtslehre plötzlich lebendig: *quod natura omnia animalia docuit*, Zeugung, Kinderaufzucht u. dgl. Damit wird nun die eigentliche *Vitalsphäre* unter Überwindung des restlichen augustinischen Dualismus in den Bereich der ontologischen Gutheit mit einbezogen. — Im dritten *menschlichen Bereich* ist die naturgesetzlich eigentümliche, aber nun erst freie sittliche Wesensvollendung die Verwirklichung der menschlichen Naturanlage als *animal rationale et sociale*. Der Primat des Geisteswesens tritt nun klar hervor. Freilich ist *animal rationale* dem System selber nach nicht ganz konsequent oder wenigstens des aristotelischen Wortklangs wegen nicht deutlich komplex genug ausgedrückt. Es müßte heißen *animal spirituale*, denn gemeint ist ja die ganze Sinnvollendung der Seele in ihrer intellektuell-voluntativen Wesensverwirklichung, das volle Werde, der du bist » (93-94).

Diese beiden Textzitate, die zu den besseren Partien des Buches gerechnet werden müssen, dürften den Leser des « Divus Thomas » wohl überzeugen, daß Grund vorhanden ist, sich zu schämen, daß die herrliche Ethik des Mittelalters im hervorragenden « Handbuch der Philosophie » eine derartige Darstellung gefunden hat.

3. *Litt's* « Ethik der Neuzeit » ist eine Glanzleistung. Hier wird nicht in der Luft herumgefuchelt, hier wird nicht mit Pfundworten gespielt, hier handelt es sich um einen Autor, der weiß, was er sagt. Er kennt das neuzeitliche Problem der Ethik durch und durch und weiß darum auch,

was in den neuzeitlichen ethischen Auseinandersetzungen in Frage steht. Aus dem einleitenden Kapitel « Die Lage am Ausgang des Mittelalters », in dem er das ethische Problem der Neuzeit aus den Kämpfen des ausgehenden Mittelalters heraus entstehen läßt, habe ich den Eindruck gewonnen, daß Litt für die Ethik des Mittelalters ein Verständnis besitzt, wie man es in modernen Kreisen nur selten antrifft. Die Einheit von Erkennen und Leben, von Sollen und Sein, von Denken und Handeln, von Wert und Wirklichkeit, von Individuum und Gemeinschaft, — das ist es, was in den Augen Litt's die Zeit des Mittelalters so anziehend macht. In der Neuzeit ist diese Einheit zerrissen worden. Aber als Aufgabe steht die Einheit des Lebens doch hinter allen auseinanderdrängenden Bewegungen der Neuzeit. Mit gewissenhafter Sorgfalt und mit bewunderungswürdiger Sachkenntnis geht Litt in seiner Geschichte der Ethik der Neuzeit allen Tendenzen nach, die auf die Trennung hinarbeiten, ohne jedoch die Fäden je aus dem Auge zu verlieren, aus denen das Gewebe der Einheit wieder hergestellt werden soll. Dadurch ist er in den Stand gesetzt, in der Darstellung der geschichtlichen Entwicklung, d. h. der sich folgenden Lösungen des ethischen Problems nicht nur Lösung an Lösung zu reihen, sondern bei jeder einzelnen Lösung sowohl das Gute anzuerkennen, als auch die Schwäche hervorzuheben.

In der « Phänomenologie », mit deren Besprechung Litt die « Geschichte der Ethik der Neuzeit » schließt, sieht er vielversprechende Anfänge einer tieferen Lösung des modernen « ethischen Problems ». Während alle Ethiker der Neuzeit sich vor die Alternative gestellt sahen, sich entweder für den Naturalismus oder den Idealismus, d. h. für die Lebendigkeit des Prozesses gegen die Zeitlosigkeit der Idee oder für die Gegenständlichkeit des Logos gegen die Spontaneität des Lebens zu entscheiden, zeigen sich dem Phänomenologen sowohl die reellen Bestandstücke wie die idealen Inhalte im sittlichen Phänomen derart miteinander verbunden, daß beiden ihr Recht wird und keines vor dem anderen zum bloßen Abbild oder Symbol entwertet zu werden braucht. Litt, der von der Phänomenologie seine fruchtbarsten Gedanken empfangen hat, geht so weit, im phänomenologischen Grundgedanken jene Macht zu sehen, die « *in neuer Form jene Einheit der sittlichen Welt, die dem in der mittelalterlichen Glaubenswelt Beheimateten als unreflektierte Gewißheit zu eigen gegeben war* » (180), herzustellen vermöge.

Es wäre schön, wenn diese Aussicht Litt's mehr als ein Traum wäre. Soll sie mehr sein als ein Traum, soll die moderne Ethik in ihrer Weiterentwicklung diesem Ziele zugeführt werden, dann muß sie sich zwei Sachen sagen lassen: 1. Sie soll auf dem natürlichen Gebiete bleiben. Wenn sie das Übernatürliche mit dem Natürlichen vermengt, leiden beide Schaden. Die moderne Zeit hat den Sinn für den Glauben verloren. Durch Philosophieren kann er nicht zurückgewonnen werden. Wir wären der modernen Ethik schon dankbar, wenn sie auf natürlichem Boden (Natur genommen als Synthese von Leben und Geist) eine Philosophie des richtigen Lebens aufbauen wollte. Aristoteles hat das auch gekonnt. Ja, die aristotelische Moralphilosophie hatte mit den Forderungen der übernatürlichen Lebens-

ordnung so viel Ähnlichkeit, daß sie der mittelalterlichen Moralthologie als Unterbau dienen konnte. — 2. Soll die moderne Ethik das Sollen wieder mit dem Sein verbinden, dann muß ihr wieder die Metaphysik vorgehen. Die Zweiteilung: Naturwissenschaft und Ethik, auf die die ganze Geschichte der modernen Philosophie hingearbeitet hat, muß der Metaphysik wieder ihren Platz einräumen. Zwischen die Philosophie der Natur und die Philosophie des sittlichen Lebens muß die Metaphysik treten.

Ein Versuch aber, an die Stelle des Glaubenslebens die Sittlichkeit und an die Stelle der Glaubenslehre eine Sittenlehre zu setzen (ein solcher Versuch klingt aus den oben in Kursivdruck zitierten Worten Litt's heraus) wäre nicht nur zwecklos und unfruchtbar, sondern gottlos. Trotzdem empfehlen wir die Schrift. Sie führt sehr gut in die Geschichte der Ethik der Neuzeit ein. Allerdings setzt sie vieles voraus. Anfänger im Studium der Ethik greifen besser zu einer leichteren Darstellung derselben.

Freiburg.

P. A. Rohner O. P.

Gierens M. S. J. : Ehre, Duell und Mensur. Darstellung und Begründung der christlich-ethischen Anschauungen über Ehre und Ehrenschatz, Duell und Mensur auf Grund einer Synthese historischer, biblischer, juristischer, kanonistischer und philosophischer Erkenntnisse. Paderborn, Akademische Bonifatius-Einigung. 1928. VIII-381 SS.

Die Ehre des Menschen ist ein großes Gut. Darum spielt ihr Schutz und ihre Wiederherstellung im Leben der Völker eine große Rolle. — Der Verfasser, Professor der Theologie an der philosophisch-theologischen Lehranstalt St. Georgen in Frankfurt a. M., behandelt im ersten Teile: die Ehre, Lebenswert der Ehre und des Ehrgefühls, Bibel und Ehre, Ehrverletzung und Ehrenschatz; im zweiten Teile: das Duell und die Mensur: Geschichte des Zweikampfes, Zweikampf und staatliches Recht, Kirche und Zweikampf, Duell und Ethik.

Wir haben hier eine weit ausholende, gründliche, reichfundierte Arbeit. Wer dieses Werk durchgeht, wird staunend gewahr, daß sich eine ganze Welt dem Geistesauge auftut, wenn man im Leben und in der Geschichte dem nachgeht, was durch dieses kurze Wort: Ehre, ausgedrückt wird. Es bietet daher nicht nur Akademikern, solchen, die sich um Duell und Mensur kümmern, sondern allen Gebildeten reiche Anregung. — Der hl. Thomas handelt von der Ehre hauptsächlich II-II q. 103 a. 1 und 2. Vom Duell redet er kurz, z. B. bei der Behandlung des Wahrsagens oder Loswerfens. Es ist unerlaubt. « Et eadem ratio videtur esse de lege duellorum; nisi quod plus accedit ad communem rationem sortium, in quantum non expectatur ibi miraculosus effectus, nisi forte, quando pugiles sunt valde impares virtute vel arte. » II-II q. 95 a. 8 ad 3.

Baldegg (Luzern).

Dr. K. Müller.